

rechten Weise hineinzukommen“ (SZ 153). Das geschieht, indem wir „lernen, in der Sprache zu wohnen“ (US 38). Denn der Grundzug der hermeneutischen Erfahrung ist ihre Sprachlichkeit: die Sprache ist hier nicht als Mittel, sondern vielmehr als Mitte anzusehen: nicht als Instrument, sondern als Dimension der Interpretation und der Kommunikation. Der hermeneutische Zirkel ist durch den Umkreis der Sprache bestimmt: „alle Denkwege führen, mehr oder weniger vernehmbar, auf eine ungewöhnliche Weise durch die Sprache“ (VA 9). In unserem Bezug zur Sprache erfahren wir jene ontologische Miteinbezogenheit, auf der der hermeneutische Zirkel beruht: „das Sprachwesen vermögen wir nicht zu umblicken, weil wir, die wir nur sagen können, indem wir die Sage nachsagen, selbst in die Sage gehören“ (US 265): „wir hören sie nur, weil wir in sie gehören“ (US 255). Als ermöglichender *und* undurchschaubarer Umkreis ist die Sprache selbst, in ihrem Wesen, was in der Lichtung „west“: „die Sage durchwaltet und fügt das Freie der Lichtung“ (US 257).³¹

Wie spricht nun das Denken, das der Lichtung „ent-spricht“, das die Lichtung andenkt? Es ist freilich keine totale Aufklärung, kein Herausreißen des Dunkels, wobei man die Wahrheit selbst des Gelichteten verlieren würde (der *lucus conlucatus* ist ja kein *lucus* mehr!). Es ist vielmehr jenem „durchmessenden“ Dichten verwandt, von dem wir schon lernten: es „versammelt Helle und Hall der Himmelserscheinungen in Eines mit dem Dunkel und dem Schweigen des Fremden“ (VA 195). Es ist kein Herausreißen, sondern vielmehr ein Bewahren des Dunkels, das seinerseits „dem Lichten die Fülle dessen bewahrt, was es in seinen Scheinen zu verschenken hat“ (EH 119).

Wie sich die *Metaphysik des Lichtes als Aufklärung* versteht, so versteht sich das *Andenken der Lichtung als Erörterung*. Die Erörterung ist eine Auf-stellung, denn sie „weist in den Ort“ und „beachtet den Ort“, der seinerseits, als „das Versammelnde“, „das Versammelte durchscheint und durchleuchtet und dadurch erst in sein Wesen entläßt“ (US 37). Die Erörterung stellt das Gesagte im Ungesagten auf. Damit verdunkelt sie es nicht (es handelt sich hier ja nicht um eine Opposition zur Aufklärung im Sinne des Obskurantismus!), sondern erhellt es im Gegenteil, obgleich auf eine eigentümliche Weise, indem sie es in seiner Möglichkeit aufstellt, d. h. in dem dunklen Bezugsbereich, der es als das Gelichtete birgt und verwahrt. Der Ort der Erörterung, wo sich Dunkel und Licht auf diese Weise treffen, ist die Lichtung als *lucus a non lucendo*.

Das Gewissen im Spiegel der philosophischen Literatur von 1945–1976

Von Hans-Joachim WERNER (Karlsruhe)

Die Philosophie ist in den letzten Jahrzehnten nicht zuletzt unter dem Druck der sprachanalytisch arbeitenden Philosophen häufig in die Defensive geraten. Zwei immer wiederholte Vorwürfe lauten, sie befasse sich im Bereich der Theorie lediglich mit selbsterzeugten Begriffen und Problemen und produziere da, wo es um die Praxis gehe, bloße Leerformeln.

Beide Vorwürfe können sich nur sehr bedingt auf die Philosophie des Gewissens beziehen, d. h. auf die Philosophie, die sich in irgendeiner Weise mit dem Gewissen befaßt.

³¹ Vgl. a. PW 70: „Sprache ist lichtend-verbergende Ankunft des Seins selbst“ und US 215: „Die Sage gibt das ‚ist‘ in das gelichtete Freie und zugleich Geborgene seiner Denkbarkeit.“

Daß es hier um einen bloßen Begriff gehe, d. h., daß dem Begriff „Gewissen“ in der Wirklichkeit nichts entspreche, behauptet auch außerhalb der Philosophie kaum jemand. Ein diesbezüglicher Einwand könnte also höchstens meinen, daß den jeweils richtungsspezifischen Konzeptionen des Faktums Gewissen dieses Faktum selbst nicht entspreche – einem solchen Einwand müssen sich aber ebensogut außerphilosophische Disziplinen stellen. Daß aber in philosophischen Gewissensanalysen nur Leerformeln produziert würden, könnte dann auch ein Einwand sein, der auf das Faktum selbst zurückfiele, weniger aber auf die Disziplin, die sich mit ihm beschäftigt.

Ist die Philosophie also wenigstens in diesem Bereich von fachspezifischer Kritik weitgehend entlastet, so stellt sich dafür für den, der die philosophische Gewissensliteratur der vergangenen Jahrzehnte zu sichten hat, sofort eine neue Schwierigkeit ein: da es hier um ein weitgehend unbestrittenes Faktum geht, haben sich mehrere Disziplinen etabliert, denen man in gleicher Weise Zuständigkeit für dieses Faktum zugestehen muß. Neben der Philosophie handelt es sich vor allem um die Psychologie, die Pädagogik, die Theologie und die Soziologie. Sie alle befassen sich mit dem Phänomen des Gewissens, versuchen es zu definieren, gehen den Ursachen seiner Entstehung nach und fragen nach den Konsequenzen für die menschliche Existenz. Terminologie, Frageweisen und Forschungsmethoden lassen sich jedoch häufig nicht den genannten Disziplinen gemäß trennen. Das bedeutet, daß man oft kaum entscheiden kann, ob es sich bei einer bestimmten Schrift um eine philosophische, pädagogische, psychologische oder einer anderen Disziplin angehörende Arbeit handelt. Logisch wäre das Verhältnis häufig wohl zutreffend durch das einschließende „Oder“ zu beschreiben.

Folgender Definitionsversuch mag die Schwierigkeit einer Abgrenzung andeuten: „Gewissen als Anlage ist das im Menschen von Natur aus vorhandene Wissen, das ihn antreibt, zwischen Gut und Böse erkennend zu unterscheiden und dementsprechend sein Handeln im Sinne des Sein-Sollens oder Nicht-sein-Sollens einzurichten. Gewissen ist das triebkräftig geladene Wissen um das Sein-Sollende und Nicht-sein-Sollende.“ (*E. Gollhammer* 1963, 257) Hier wird deutlich, daß für das Gewissen offenbar die Psychologie ebenso zuständig ist wie die Philosophie – eine Vermutung, die z. B. durch *E. Stadter* (1970) bestätigt wird.

Unter Berücksichtigung dieser Abgrenzungsprobleme wurde in diesem Bericht so verfahren, daß in Zweifelsfällen sonstige Publikationen des betreffenden Autors, seine eigene Selbsteinschätzung und – außer bei Monographien – der Publikationsort als maßgeblich für die Frage nach der Zuordnung zur philosophischen Literatur angesehen wurden.

Es war die Rede davon, daß kaum jemand die Faktizität des Gewissens bestreite. In der philosophischen Literatur ist dieser Konsens allerdings auch fast der einzige, der hinsichtlich des Gewissens besteht. Schon bei Fragen, die sich auf die Bedeutung dieses Zugeständnisses richten, besteht keine Einigkeit mehr. Bedeutet die Rede von der Faktizität des Gewissens, es gebe ein geistiges Vermögen – eben das Gewissen –, wie es in einem interessanten Versuch neuerdings wieder *M. Kroy* (1974) nachweisen will, oder – so *A. Duncan-Jones* (1955) – ist „Gewissen“ (conscience) nur ein Sammelname für im übrigen recht unterschiedliche Funktionen und Reflexionen bezüglich der Erlaubtheit und Unerlaubtheit von Handlungen?

Ein Grund für die Vorsicht, mit der man überwiegend an solche und ähnliche Fragen herangeht, ist gewiß in der Zäsur zu suchen, die das Jahr 1945 bedeutet. Wie immer man die Folgen des Krieges und dessen, was ihm voranging, beurteilt: festzustehen scheint, daß man seitdem nicht mehr unbelastet von Zweifeln im Gewissen einen unfehlbaren moralischen Richtungsweiser erblicken kann; zu viele hatten sich zur Rechtfertigung ihrer Taten auf ihr

gutes, zumindest schweigendes Gewissen berufen. Von der Realität vorher nur theoretisch für möglich gehaltener Gewissensbindungen legt *H. Arendts* Analyse des Eichmann-Prozesses ein eindrucksvolles Zeugnis ab. Gewisse Prämissen als gültig vorausgesetzt, verwickelt man sich mit der Auffassung des Gewissens als eines unfehlbaren Richtungsweisers (vgl. *M. Eberhardt* 1950) nicht nur in praktische, sondern auch in logische Schwierigkeiten: befiehlt das Gewissen einerseits die Tötung von Menschen, andererseits aber auch die Unterlassung der Tötung, so kann – vorausgesetzt, es ist überhaupt sinnvoll, bei Gewissenssprüchen von „wahr“ und „falsch“ zu reden – höchstens einer dieser Normsätze wahr sein. Also kann sich die Unfehlbarkeit des Gewissens nicht auf die *Festsetzung* der Norm selbst beziehen, sondern höchstens auf das jeweilige Urteil über die *Befolgung* einer bereits akzeptierten Norm.

Natürlich wäre es falsch, die Diskussion über solche Fragen ausschließlich oder auch nur vorwiegend im logischen Raum anzusiedeln. Sie fügt sich vielmehr in den Rahmen einer mehrere Generationen umfassenden Kulturkritik ein, für die das Jahr 1945 gleichsam die Funktion der Katalyse hat. Es wäre auch falsch, die Entwicklung der letzten Jahrzehnte im Sinne einer totalen „Kehre“ zu deuten, so als sei nach einer langen Periode absolutistischer, metaphysischer Gewissensdeutungen nun einfach die Zeit der unheiligen Nüchternheit ausgebrochen, die resignierend oder auch augenzwinkernd im Gewissen nur noch so etwas wie einen Bäumchen-wechsel-dich-Operator zu sehen vermöchte. Nach wie vor gibt es metaphysische Gewissenskonzeptionen, nur daß die Diskussion fast durchweg an Präzision und Differenziertheit gewonnen hat.

Sucht man nach großen Entwicklungslinien, so tut man gut daran, auf einen Unterschied zurückzugreifen, auf den *H. Reiner* (1971 und 1974) großen Wert legt. Reiner weist auf den großen Unterschied hin, der zwischen der Deutung des Gewissens als eines *Entscheidungs-* und eines *Kontrollorgans* besteht: „Das zum G. gehörige Betroffensein besteht in *zwei Funktionen*: a) in der Feststellung oder Prüfung des Bestehens oder Nichtbestehens eines *Anspruchs* (Verhaltens-*Weisung*) und b) in der Feststellung oder Prüfung von dessen *Erfüllung* oder *Nichterfüllung* (Verhaltens-*Kontrolle*).“ (1974, 591) Die typischen Fragen, die das Gewissen im Rahmen dieses Betroffenseins stellt, lauten: „habe ich etwas Bestimmtes getan?“ (entspricht oben b) und: „Ist das, was ich getan habe, gut?“ (entspricht a) (1971, 474 f.)

Natürlich ist diese Unterscheidung idealtypischer Natur und somit nur bedingt in der Realität des Gewissenserlebnisses auffindbar. Trotzdem ist sie zur Gliederung der Gewissensliteratur der letzten Jahrzehnte brauchbar, weil sie wie kaum eine andere der skizzierten Situation der Nachkriegszeit entspricht. Alle Deutungen, die das Gewissen als autonome oder gar absolute Normeninstanz ansetzen, erkennen ihm offenbar eine Entscheidungsfunktion zu. Das wird bei Reiner selbst deutlich, wenn er darlegt, das Gewissen als autonome Instanz komme vor allem bei schwer entscheidbaren Wertkonflikten zur Geltung (1971). Um solche Wertkonflikte selbst auf einer lediglich praktischen Ebene lösen zu können, braucht das Gewissen Entscheidungskriterien, die es der Voraussetzung zufolge eben nicht von einer fremden Instanz ungeprüft übernehmen darf.

Um den von Reiner aufgegriffenen Unterschied als Gliederungsprinzip verwenden zu können, dürfen wir den Sinn der oben formulierten Fragen allerdings nicht zu eng auffassen. Soll die Antwort auf die Frage: ist das, was ich getan habe, gut? ein Werturteil als Resultat der Entscheidungsfunktion des Gewissens darstellen, so muß darin ein Urteil über die Entscheidungskriterien selbst, also über die zugrundegelegten Normen, enthalten sein. Die Frage könnte man dann auch anders, komplizierter formulieren: ist das, was ich getan habe, einschließlich der Normen, die mein Handeln geleitet haben, gut? Sieht man das Gewissen als zuständig für die Beantwortung einer so gestellten Frage an, so erscheint es in der Tat als

das eigentliche „Organ“ der Normenerkenntnis oder jedenfalls -erfassung. Die Rede von der Entscheidungsfunktion des Gewissens soll also nicht etwa bedeuten, daß das Gewissen willkürlich und subjektiv bald eine Entscheidung in dieser, bald in jener Richtung trifft, grundlos und irrational. Vielmehr bezieht sich dieser Ausdruck auf alle Theorien, die das Gewissen selbst als norm- und werterfassende Instanz deuten, auf Theorien, die das Urteil und in diesem Sinne die „Entscheidung“ darüber, ob etwas für das betreffende Subjekt ein Wert ist oder nicht, ob eine bestimmte Norm zu befolgen ist oder nicht, dem Gewissen zubilligen und nicht einer anderen Instanz, deren Weisungen das Gewissen dann nur zu überwachen hätte. Es kann folglich nicht überraschen, daß in der hier einzuordnenden Literatur Gewissensentscheidungen zumeist ein überzeitlicher Geltungsanspruch zugebilligt wird, zumindest ein Anspruch auf eine Geltung, die an Dauer sonstige persönliche, soziale und überhaupt historische Wandlungen übertrifft. Dem Gewissen wird ja gerade die Möglichkeit zugestanden, unabhängig von den in einer bestimmten Zeit und Gesellschaft mehrheitlich akzeptierten Normen nach selbsterkannten Normen zu handeln, an diesen Normen also auch festzuhalten. In diesem Sinne sagt *E. Mock* (1974): „Das Gewissen hat sich als Organ dieser Normativität erwiesen. Es ermöglicht dem weltoffenen plastischen Wesen Mensch, sich in Sollenserlebnissen normativ zu stabilisieren und sich selbst darzustellen, Persönlichkeit zu werden. Diese Selbstdarstellung kann unter anderem durch Forderungen der zwangsfähigen Rechtsordnung gefährdet werden.“ (49) Erkennt man dem Gewissen mit der weit überwiegenden Zahl der Autoren eine bindende Funktion zu, so wäre ein Gewissen, welches sich bei der Erfassung und Beurteilung von Normen von nichts weiter als den eigenen Launen leiten ließe, gleichsam per definitionem ausgeschlossen.

Bei vielen Autoren, die im übrigen von ganz verschiedenen Ansätzen ausgehen und vor allem methodisch sehr verschieden arbeiten, wirkt hier wohl im Grunde immer noch der Entwurf *Kants* nach, der den intelligiblen Bereich zwar mit dem Bereich der Freiheit identifiziert, aber gerade deshalb in genauer Antithetik zur zwangshaften Sphäre subjektiver Neigungen entwickelt. So betonen Autoren wie *J. F. M. Hunter* und *A. Duncan-Jones*, die metaphysischer Schwärmerei gewiß unverdächtig sind, im Zuge einer Analyse des Gewissensbegriffs die Eigenart des moralischen Bewußtseins, welche *Freud* in der Überichtheorie übersehen habe (*Hunter* 1963). Aus dem gleichen Grunde werde häufig auch verkannt, daß die Entwicklung der Sozialwissenschaften keineswegs etwa zu einer Auflösung, zu einem Verschwinden des Gewissens führen könne. Das Gewissen verschwinde nicht, es werde höchstens kritischer (*Duncan-Jones* 1955).

Die Betonung der Entscheidungsfunktion des Gewissens, die *Reiner* selbst mit der Autonomie des Gewissens verbindet, ist also zumeist auch mit einem – nicht immer ausgesprochenen – Votum für eine zumindest relative Unabhängigkeit des Gewissens vom Fluß und Einfluß der Zeiten gekoppelt. Das kommt etwa in dem Buch von *Engelberg* (1972) zum Ausdruck. Engelberg plädiert für eine Aufhebung der Distanz zwischen conscience and consciousness: „One conclusion of this book is that we have apparently recognized the necessity for understanding conscience as a state of mind and spirit of which one must become conscious.“ (244) Das Gewissen erscheint hier gleichsam als anthropologische Konstante, deren man sich bewußt zu werden habe. Die geistesgeschichtliche Entwicklung des 19. Jahrhunderts (der Verf. erwähnt hier insbesondere Hegel, Arnold, Nietzsche und Freud) habe demgegenüber die Spaltung zwischen Gewissen und Bewußtsein vertieft. Engelberg konzediert zwar, daß das Gewissen ein recht unsicherer Ort zur Wahrheitsfindung sei, aber: „it is certain that only in becoming fully conscious can we even recognize that a conscience exists, whatever it may hold in its cards“ (249 f.). Daß der Verf. über die formale Konstanz der Existenz hinaus hier auch eine inhaltliche Konstanz im Auge hat, die freilich schwierig zu entdecken ist, zeigt der Bezug auf Goethes Gedicht „Vermächtnis“

(250). Die Vorstellung, das Gewissen sei eine Art Letztinstanz für moralische Normen, findet sich auch in dem Aufsatz von *D. O. Thomas: Obedience to Conscience* (in: *Donnelly/Lyons* 1973), in dem unterschieden wird zwischen der rein privaten und einer übergeordneten Sollenssphäre. Letztere enthalte die Vorstellung von einer Letztinstanz, auf die man sich in der Rede vom gewissen gerechten Handeln beziehe.

Wenn oben gesagt wurde, die Unterscheidung zwischen Entscheidungs- und Kontrollinstanz werde der Entwicklung der philosophischen Gewissensliteratur in der Nachkriegszeit gerecht, so ist zu bemerken, daß es sich logisch hier um das Verhältnis der Adjunktion handelt: Autoren, denen wir bereits begegnet sind, werden wir später bei der Darstellung der anderen Entwicklungslinie z. T. erneut berücksichtigen müssen. Außerdem muß die erwähnte Situation ihren Niederschlag natürlich auch in den Theorien finden, die an der Entscheidungsfunktion des Gewissens festhalten. Dies ist in der Tat in vielfältiger Weise der Fall. Die bereits genannten Autoren erkennen z. B. durchweg dem Gewissen unter inhaltlichem Aspekt eine nur relative Konstanz zu oder äußern sich jedenfalls sehr zurückhaltend. *Engelberg* z. B. tendiert zwar, wie dargelegt, zu einer inhaltlichen Konstanz hin, gibt aber doch zu, das Gewissen sei ein recht unsicherer Ort (a very uncertain place), und man wisse nicht genau, was in seinen Karten enthalten sei (1972, 249 f.). *J. Granrose* (1970) hält zwar ebenfalls an der Entscheidungsfunktion des Gewissens fest, weil ihm zufolge die Menschen eben dadurch das Richtige zu tun versuchen, daß sie dem Gewissen folgen. Insofern besitzt das Gewissen eine unantastbare Autorität. Das ändert für den Autor aber nichts daran, daß bei dieser Praxis vielfältige Irrtümer unterlaufen können. *M. McGuire* (*On Conscience*, in: *Donnelly/Lyons* 1973) spricht von dem Gewissen zwar als einem zuverlässigen Führer. Auf der anderen Seite weiß er jedoch, daß man vom subjektiven Denken nicht auf objektive Richtigkeit schließen darf, und kann so die genannte Bestimmung nur dadurch begründen, daß er in der ersten Person, in der sich der Gewissensspruch quasiverbal äußert (z. B.: *ich* denke, weiß, fühle, daß ich dies tun darf), die Differenz zwischen subjektiv und objektiv als aufgehoben betrachtet. Übrigens zeigt bereits die folgenreiche Arbeit von *R. M. Hare* (1952, 75 ff. und 170 ff.), daß die Unterscheidung zwischen Entscheidungs- und Kontrollinstanz nicht zu einer logisch einwandfreien Klassifikation führt. Nach Hare entscheidet sich das Gewissen frei für ein Handlungsprinzip, ist aber eben dadurch im Grunde Entscheidungs- und Kontrollinstanz in einem. Die Unterscheidung kann also lediglich zur Tendenzbestimmung dienen, hat somit mehr heuristischen Charakter und wird hier auch dementsprechend aufgefaßt. So erklärt es sich auch, daß neben den erwähnten, häufig mit sprachanalytischen Mitteln arbeitenden Autoren (vgl. dazu neuerdings *F. Kaulbach* 1976, der sich hauptsächlich auf die Gewissenstheorie *C. D. Broad's* bezieht) des angelsächsischen Sprachraumes zu dieser Entwicklungslinie auch Autoren gehören, die methodisch ganz anders arbeiten. Von der Philosophie des Existenzialismus wird man generell sicher sagen können, daß die autonome Entscheidungsfunktion des Gewissens zu ihren Strukturelementen zählt: „Der Ruf, als welchen wir das Gewissen kennzeichnen, ist Anruf des Man-selbst in seinem Selbst; als dieser Anruf der Aufruf des Selbst zu seinem Selbstsein können und damit ein Vorrufen des Daseins auf seine Möglichkeiten.“ (*M. Heidegger* 1963, § 56) Ähnlich sagt *Jaspers*, das Gewissen sei die Stimme, „die *ich selbst* bin“ (1956, 268; zu Heidegger und Jaspers vgl. *L. Bussmann, Der Gewissensbegriff bei Martin Heidegger und Karl Jaspers* [phil. Diss. Würzburg 1951]), und auch *Sartres* Denken kreist bei allen Vorbehalten gegen das handlungstötende „schlechte“ Gewissen um die Möglichkeit eigentlichen Existierens, welche für ihn zugleich eine zu übernehmende Unausweichlichkeit darstellt. Die Entscheidungsfunktion hat hier gegenüber den oben besprochenen Autoren sogar eine noch höhere Bedeutung, weil dem Gewissen selbst ein höherer Stellenwert zuerkannt wird. Jedoch sind dabei die Unterschiede nicht zu übersehen:

während der Ausdruck „Gewissen“ bislang ganz eindeutig in ethischem Kontext gesehen wurde, steht er in der Existenzialphilosophie in einem weiteren, ontologischen Rahmen. Heidegger selbst weist ja immer wieder darauf hin, daß seine eigene Gewissenskonzeption nur insofern etwas mit den „vulgären“ Gewissensauslegungen zu tun habe, als sie diesen das Fundament liefere. Im übrigen lehnt er ebenso wie Jaspers und Sartre eine auch nur temporäre Bindung des Gewissens an bestimmte inhaltliche Normen und damit den ethischen Interpretationsrahmen ab: „Denn in der Tat läßt sich im Rufgehalt nichts aufweisen, was die Stimme ‚positiv‘ empfiehlt und gebietet.“ (*Sein und Zeit*, § 59) Heidegger setzt sich damit auch ausdrücklich von der materialen Wertethik ab, die sich ihrerseits gegen den angeblichen Formalismus *Kants* wendet.

In der Gewissensauslegung der Existenzialphilosophie zeigt sich somit ein weiteres Phänomen, welches eine Sichtung von Gewissensanalysen belastet: „Gewissen“ ist ein polysemischer Ausdruck. Das gilt bereits für die Alltagssprache, in der er aber immerhin zumeist in moralischem Kontext gebraucht wird. In der Existenzialphilosophie ist der Bezug zur Alltagssprache nur durch die Konstruktion eines Vorrangigkeits- bzw. Abkünftigkeitsverhältnisses (existenziale Auslegung = „eigentliche“ Deutung, alltägliche Auslegung = abkünftige Deutung) gewahrt. Die in der Existenzialphilosophie deutlich werdende Zwiespältigkeit des Begriffes des Gewissens hat einerseits eine immense Ausstrahlung auf Nachbardisziplinen zur Folge gehabt (vgl. etwa die Schriften *H. Häfners* und vor allem *V. Frankls* im Bereich der Psychologie und diejenigen *O. Fr. Bollnows* in der Pädagogik), andererseits im philosophischen Lager zu heftigen Reaktionen geführt. Kritik geht von der wissenschaftstheoretisch und sprachanalytisch arbeitenden Philosophie aus, aber auch von metaphysischen Gewissenstheorien, die häufig auf thomistischem Boden entworfen wurden. Ausgangspunkt der Kritik ist die offensichtliche Tatsache, daß die Existenzialphilosophie dem Gewissen zwar durchweg eine Entscheidungsfunktion zuerkennt, sich jedoch weigert, die Richtung dieser Entscheidung inhaltlich zu präzisieren (vgl. *Fr. J. Scheidt* 1968). So betont *J. M. Hollenbach* (1954): „In der Gewissensregung bekundet sich der Widerspruch mit sich selbst, aber so, daß sie ein Zeichen ist für den drohenden oder vollzogenen Widerspruch zu Gott.“ (328) Hier finden sich durchaus Anklänge an Heidegger. Auch für diesen manifestiert sich im Gewissensruf eine Spaltung zwischen eigentlicher und uneigentlicher, alltäglicher Existenz. Während Heidegger jedoch im Gewissensruf keine metaphysische Transzendenz entdeckt und dem Ruf selbst inhaltliche Leere zuerkennt, betont Hollenbach die ‚Verfügtheit‘ der Existenz (328, 125). Hollenbach arbeitet ebenso wie andere Autoren (z. B. *J. Hommes* 1948, *G. Siewerth* 1958 und *B. Olivier* 1952) unter Berufung auf *Thomas von Aquin* mit der Unterscheidung von ‚synderesis‘ und ‚conscientia‘ (334 et passim); er bestimmt synderesis als „die durch natürliche Gotteserkenntnis aufgerufene und ausgerichtete Grundneigung und Urleidenschaft des Willens“ (334), was infolge der Hervorhebung des voluntativen Elements allerdings doch eine gewisse Distanzierung von der Position des Aquinaten bedeutet. Die synderesis als Vermögen der ersten moralischen Prinzipien hat jedenfalls die Funktion, den Menschen immer wieder einzuweisen in die geschöpfliche Ordnung. Der Ausdruck „synderesis“ meint also das Gewissen in seiner Entscheidungsfunktion, während „conscientia“ eher die Kontrollfunktion betrifft. Dieser metaphysische Bezug zeigt einen wichtigen Unterschied zur Existenzialphilosophie an. Die Verschiedenheit der Positionen zeigt sich weiter daran, daß die Einbeziehung der transzendentalen Dimension die Gewissensauslegung auch wieder dem ethischen Interpretationsrahmen einfügt. Besonders deutlich zeigt sich das bei *H. Kubn*, dem es in 1954 gerade darum geht, die Frage nach dem Sein wieder mit der Frage nach dem Guten zu verbinden, d. h. für ihn: die metaphysische Untersuchung wieder in die Perspektive des Gewissens zu rücken (vgl. 6 f.). Heidegger wirft er vor, die moralische Dimension in seiner Kritik an den

‚vulgären‘ Gewissensauslegungen vernachlässigt zu haben (88). Er selbst fängt die moralische *und* metaphysische Perspektive im Begriff der „ontologischen Affirmation“ (35 f.) ein, welche Selbstaffirmation durch Selbstnegation (113 ff.) meint. Die Position Kuhns läßt sich in zwei Sätzen zusammenfassen: „Das Gewissen hat sich uns als Organ der Transzendenz dargestellt, dem sich die Wahrnehmung einer von uns verletzten Ordnung aufdrängt. Nun fassen wir den Gedanken ins Auge, daß diese Ordnung ihren Grund hat in einem *nach Art* der menschlichen Person, wenn auch nicht *als Person* gedachten Wesen – in Gott.“ (54) Den transzendenten Bezug des Gewissens hebt auch *Fr. Kümmel* (1969) hervor. Die damit gegebene Bindung hebt ihm zufolge aber in keiner Weise die Freiheit des Gewissens auf, welches sich immer wieder von überkommenen Normen zu lösen vermag. Dabei legt Kümmel ähnlich wie Kuhn großen Wert auf die seins- bzw. wirklichkeitsvermittelnde Funktion des Gewissens. Dieses ist „nicht nur Anwalt, sondern auch Vermittler der Wirklichkeit“ (181). In diesem Zusammenhang ist auch *R. Guardini* zu nennen, der das Gewissen „als jenes letzte Etwas“ deutet, „das zum Guten in Verbindung steht“ (1962, 11). Aus dem Kreis der Selbstbezogenheit findet nach Guardini das Gewissen nur durch die Verbindung mit Gott („Höhe über mir“, 34) heraus. Im übrigen richtet sich Guardini anders als Kuhn und Hollenbach weniger gegen die Existenzialphilosophie als vielmehr gegen Kant, dem er vorwirft, das Sittengesetz als „Gesetz meiner selbst“ (41) gedeutet zu haben. Gegen Kant richtet sich auch *H. Thielicke* in seiner *Theologischen Ethik*, und zwar gleichfalls mit der Begründung, daß dieser den Kategorischen Imperativ, also ein ‚Werk‘ des Menschen, anstelle des göttlichen Willens als oberste Handlungsnorm eingesetzt habe. Diese Kritik wird allerdings in Frage gestellt durch die Arbeit von *H. W. Zwingelberg* (1969). Zwingelberg versucht nachzuweisen, daß Kant „die unbedingte Abstraktion von uns selbst“ (128) gefordert und die Selbstentäußerung als „die eigentliche Struktur des Gewissens“ (127) eingesetzt habe.

Bedenkt man, daß solche Konzeptionen der metaphysischen Tradition verpflichtet sind, also in ihrem Wesen von den spezifischen Erschütterungen des 20. Jahrhunderts weniger heftig erfaßt werden, so wird auch ein wichtiger Unterschied gegenüber den erwähnten Autoren des angelsächsischen Sprachraums verständlich, der wieder auf der Linie der Interpretation des Gewissens als einer Entscheidungsinstanz liegt. Es wurde von diesen Autoren gesagt, sie billigten den Normen, die durch das Gewissen erfaßt werden, eine nur relative Konstanz und damit auch Gültigkeit, keineswegs jedoch absolute Geltung und Zeitentrücktheit zu. Auf der Ebene metaphysischer Gewissensbegründung entfällt diese Zurückhaltung jedoch teilweise. Das zeigt sich außer bei den bereits genannten Metaphysikern etwa bei *W. Korff* (1966), der das Gewissen charakterisiert als die einzige Instanz, „die ihrem Wesen nach dem sittlichen Anspruch der vom menschlichen Geist vollzogenen Werteinsichten offen ist“ (61), sowie als „die Vernunft seiner Tugenden, die als je spezifischer Ausdruck sachgerechter Gesinnung ihre letzte sittliche Begründung und Rechtfertigung erst vom Ganzen des menschlichen Daseins her und d. h. im Hinblick auf Gott empfangen“ (92), deutlicher aber noch bei *E. Hengstenberg*, für den das Gewissen „jene spezifisch zuständige Instanz (ist), durch die wir das Wissen um die Qualität unserer Vorentscheidungen erlangen“ (1969, 140). Die Vorentscheidung geht strukturell dem Gewissen zwar voran, dieses aber folgt jener unmittelbar, ist gleichsam die reflexive Seite der sittlichen Vorentscheidung, so daß es deren Unfehlbarkeit mit übernimmt: „Dem Gewissen kommt in eben dem Sinne, wie wir es von der sittlichen Urintuition gesagt haben, Unfehlbarkeit zu, ja, beides hängt miteinander unlösbar zusammen.“ (16) So ist zwar nach Hengstenberg das Gewissen strenggenommen gar keine sittliche Entscheidungsinstanz, dieser vielmehr „nachgeordnet“ (140), jedoch berechtigt die strukturelle Nähe dieser nachgeordneten Instanz zum Bereich der sittlichen Vorentscheidungen dazu, ihn hier

einzuordnen. Als eine Interpretation der Gewissenslehre Hengstenbergs erweist sich im wesentlichen *N. Matros* (1966/1967).

In eine ähnliche Richtung wie Hengstenberg weist *P. Antoine* (1963), der unter Berufung auf die thomistische Tradition das Gewissen als Adressaten des Naturrechts deutet. In der Tat bietet die mittelalterliche Unterscheidung zwischen *synderesis* und *conscientia* Anknüpfungspunkte für eine Entschärfung, vielleicht sogar Umgehung des Problems „Absolutheit oder Relativität der Gewissensnormen“. Thomas deutet die *synderesis* (zum Ausdruck „*synderesis*“ vgl. *H. Reiner* 1974, 582) ja als *habitus* der ersten Handlungsprinzipien, die allgemeingültig sind, während die *conscientia* eine Anwendung dieser Prinzipien auf die jeweils konkrete Situation leistet. So erscheint die *synderesis* im Unterschied zur *conscientia* als unfehlbar. Vorsichtiger hinsichtlich der Allgemeingültigkeit äußert sich allerdings *W. Weischedel* (1975), der den Gewissensspruch zwar im metaphysischen Sinne als absolut versteht, die Frage, warum sich dann Gewissensurteile so häufig widersprechen, jedoch mit dem Hinweis beantwortet, das Absolute beanspruche das Gewissen in jeweils besonderer, verschiedener Weise. Dementsprechend sagt Weischedel an anderer Stelle: „Im Gewissen erfahre ich etwas so zwingend, daß ich es anerkennen *muß*. Darum ist es für mich keine Täuschung, sondern eine Gewißheit. Auch wenn das Gewissen zu andern Menschen anders spricht. Das hindert mich nicht, daß für mich *mein* Gewissen die absolute Instanz ist.“ (28)

Natürlich handelt es sich bei der Aufgliederung der entscheidungsbezogenen Konzeptionen in sprachanalytisch-pragmatische, existenzphilosophische und metaphysische Theorien nicht um eine vollständige Disjunktion. Sie ist auf jeden Fall zu ergänzen durch den Hinweis auf Schriften aus dem romanischen Sprachbereich, in denen sich die Tradition des Rationalismus bemerkbar macht. Als repräsentativ kann etwa die von den Professoren der Akademie von Besancon 1959 gemeinsam publizierte Monographie *La conscience* gelten. Daß das Gewissen hier als Instanz zur autonomen, rationalen Festsetzung von Normen gedeutet wird, zeigt der Kernsatz: „Il est de l'essence de la réflexion morale de se dégager des limitations d'une sensibilité individuelle et de l'arbitraire des conventions sociales, pour faire enfin prévaloir le jugement d'une conscience informée et lucide.“ (41) Folglich kann das Gewissen sich gegen herrschende Sitten stellen und neue Normen aufstellen, was nicht ausschließt, daß die Autonomie des Gewissens durch den Einfluß des Überichs, welches aber nicht mit jenem identisch ist, verborgen bleiben kann (vgl. 28 ff.: *La conscience et le sur-moi*). Die Monographie erschien übrigens 1964 in zweiter, leicht veränderter Auflage, diesmal unter Nennung der Autoren *M. Deschoux*, *J. Gagey* und *P. Bigler*. Auch für *G. Madinier* (1969) ist das Gewissen eindeutig eine Entscheidungsinstanz: „La conscience animée par la vertu de prudence aura toujours à décider finalement.“ (123) Wertkonflikte sind für das Gewissen oft genug Anlaß, eine neue Form moralischen Lebens zu schaffen. Diese Position bestimmt auch die Stellungnahme zur Theorie vom Überich, welches Madinier zufolge nicht das wahre Gewissen ist (vgl. 114 ff.). Im Gegenteil gilt: „C'est par la conscience morale que notre liberté s'exerce.“ (47)

Weniger rationalistisch, aber gleichfalls ganz im Sinne der Entscheidungstheorie sind die bereits 1930/1931 gehaltenen, aber erst 1964 publizierten Vorlesungen von *E. A. Chartier* (Pseudonym: Alain) angelegt. Das Gewissen ist für ihn nicht Prinzip des Gehorsams, sondern des Widerstands, „non comme principe d'esclavage, mais au contraire de liberté“ (13). Die Gegentheorie, die von einem primär konformistischen Gewissen ausgeht, lehnt er strikt ab: „Je fais comme les autres; mais cela ne résout rien; car ils agissent peut être bien; mais, en les imitant, je puis faire mal.“ (88) Zu verweisen ist hier auch auf *M. Corvez* (1968), der sich in erster Linie freilich mit den Ontologien Sartres, Heideggers und Thomas' von Aquin befaßt und sich im moralischen Bereich vorwiegend für theologische Fragen interessiert, sowie auf *Vl. Jankélévitch* (1951), für den das Gewissen, allerdings nicht in

intellektualistischem Sinne, eine Art Wertorgan darstellt. Es hat von einer Handlung weniger Kenntnis zu nehmen, als sie vielmehr zu bewerten (*évaluer*). Überhaupt ist es „*appréciation intuitive du donné, d'un donné qui est moi*“ (30). Der Wert stellt eine Beziehung zur eigenen, unverwechselbaren Person her: „*elle intéresse notre 'ipséité' directement, essentiellement*“ (ebd.).

Für den französischen Sprachbereich ist im übrigen auf die Doppeldeutigkeit von „*conscience*“ zu verweisen, die nach *R. Lindemann (Der Begriff der conscience im französischen Denken [Jena u. Leipzig 1938])* nicht zufälliger Natur ist. „*Conscience*“ kann „*Bewußtsein*“ oder „*Gewissen*“ oder beides bedeuten. Häufig wird erst durch den Zusatz „*morale*“ klar, daß man sich für die zweite Bedeutung zu entscheiden hat bzw. daß überhaupt eine Entscheidung zu treffen ist. Wie Lindemann 110 ff. ausführt, beginnt die Geschichte dieser Doppeldeutigkeit erst mit Descartes. Vorher hat „*conscience*“ ausschließlich die Bedeutung „*moralisches Wissen*“ bzw. „*Gewissen*“. Es handelt sich hier, wie zugleich festgestellt wird, aber nicht um bloße Homonymie, sondern um eine sachliche Verbindung, die zur Folge hat, daß „*conscience*“ in der Bedeutung „*Gewissen*“ (*conscience morale*) stärker als etwa im deutschen Sprachbereich mit dem Bedeutungsgehalt von „*Erkenntnis*“ liiert ist, also in einem objektiveren Sinne gedeutet wird. Einen eindrucksvollen Beleg für die Doppeldeutigkeit und für die Verbindung der beiden Bedeutungen stellt das 1927 erstmals erschienene Werk von *L. Brunschvicg (Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale)* dar, aber auch die Monographien von *M. Nédoncelle (1961)* sowie *C. Gattegno (1967)* verwenden „*conscience*“ zwar vorwiegend, aber keineswegs ausschließlich in der Bedeutung von „*Bewußtsein*“. Auf jeden Fall kann die Verbindung der beiden Bedeutungen eine Erklärung dafür liefern, daß die meisten französischen Autoren in der *conscience morale* mehr als eine bloße Kontrollinstanz sehen.

Manche Schriften widersetzen sich einer eindeutigen Zuordnung zu einer der genannten Richtungen innerhalb der entscheidungsbezogenen Konzeptionen. So analysiert etwa *G. Beiswanger* die Logik des Gewissens und beschreibt deren Struktur folgendermaßen: „*I will seek only good; I will avoid only evil. If in seeking good, I must bear evil; if in avoiding evil, I must sacrifice good, so be it.*“ (1950, 233) Das Gewissen hat in dieser Theorie zumindest insofern eine wertentscheidende Funktion, als es auch Nichtwerte akzeptieren und Werte zurückweisen kann: das Gewissen „*entails a rejection of value and an acceptance of disvalue*“ (233). Der sprachanalytischen Philosophie ist Beiswangers kleine Schrift jedoch gewiß nicht ohne weiteres einzugliedern. Auf noch größere Schwierigkeiten stößt eine Einordnung des originellen Versuchs von *M. Kroy (1974)*, eine Gewissenstheorie mit formalen Mitteln aufzubauen. Kroy stellt sich sehr entschieden unter Absetzung von den Theorien des Behaviorismus und Positivismus auf den Boden des Mentalismus und nimmt eine Reihe geistiger Vermögen an, von denen das Gewissen eines ist. Von daher spricht nichts dagegen, dem Verf. metaphysische Intentionen zu unterstellen, zumal er selbst sagt: „*I have attempted to provide a sound metaphysical foundation for faculty psychology and for my theory of the conscience which will be embedded in it.*“ (15) Auf der anderen Seite unterscheidet sich seine Untersuchungsmethode beträchtlich von jeder traditionellen Metaphysik, denn: „*mental faculties should be regarded, in analogy to programs, as devices which apply sequentially systems of formally formulable rules*“ (31). Kroy behandelt also jedes Vermögen, mithin auch das Gewissen, als *input-output-device* (vgl. 61), gleichsam nach Art eines Computer-Programms. Kroy versucht nun, das grundlegende ‚*representation system*‘, d. h. die Sprache, in der der Geist inputs und outputs codiert, zu rekonstruieren, und bedient sich dabei vor allem der modalen Logik. Er entwickelt eine Teiltheorie der Grundsprache, die man sich etwa nach Art der linguistischen Universalien *Chomskys* vorzustellen hat, und zwar eine Teiltheorie, „die nur die für die Theorie des Gewissens

erforderlichen Operatoren enthält. Diese Operatoren lauten: „It ought to be the case that . . .“ und „It is permissible that . . .“ (55). Diese kurzen Darlegungen zeigen, daß man den Verf. ebensogut der logisch-sprachanalytischen Philosophie zurechnen kann, obwohl aufgrund der erwähnten metaphysischen Grundrichtung auch eine solche Zuordnung einseitig wäre. Fest steht auf jeden Fall, daß dem Gewissen hier nicht nur eine Kontrollfunktion im Hinblick auf ein vorausgesetztes Wertesystem zuerkannt wird, sondern darüber hinaus auch eine konstitutive Funktion für diese Werte selbst. Mittels der genannten Operatoren beurteilt das Gewissen die moralische Qualität von Handlungsplänen: „In more detail, to an input of a *plan* it assigns an input of a morality evaluation: Permitted, Obligatory, or Forbidden.“ (38) Zwar fügt Kroy gleich hinzu: „This assignment depends . . . on the system of value one is committed to“ (ebd.), sieht also doch ein Wertesystem als Voraussetzung für die moralische Qualifikation an, aber das ändert nichts daran, daß das Gewissen als Entscheidungsorgan für *moralische* Werte fungiert. Das zeigt sich etwa daran, daß die Operatoren der deontischen Logik sich nicht jedem beliebigen vorausgesetzten Wert anpassen, sondern dem Kriterium des Kategorischen Imperativs entsprechend operieren: „We assume . . . that Kant’s categorical imperative is an (informal) formulation of the major principle applied by the conscience to its input.“ (93) So faßt der Autor seine Ausführungen selbst folgendermaßen zusammen: „The leading idea of our exposition is the assumption that Kant’s categorical imperative is an adequate informal formulation of the structure of the conscience.“ (108) Die Formalisierung dieses Imperativs macht im wesentlichen die vom Verf. entwickelte Theorie der Gewissensstruktur aus.

Im folgenden sollen einige weitere Schriften genannt werden, die sich dem Versuch einer Zuordnung zu den angegebenen Richtungen widersetzen, jedoch gleichfalls das Gewissen als Entscheidungsinstanz behandeln. *G. Heckmann* (1957) konstatiert auch im Bereich des Wollens und Strebens die regulative Wirksamkeit der Idee der Wahrheit, welche sich etwa im Gewissensspruch: es *ist* besser, bekundet. Unter diesem Aspekt lehnt er folglich die Trennung von theoretischer und praktischer Erkenntnis ab. *F. Inciarte* (1969) will die Aufhebung der Moral, die sich bereits bei Kant ankündigt und bei Nietzsche und Freud vollende, rückgängig machen, indem er das Gewissen in einer originellen Aristoteles-Deutung im Bereich zwischen Theorie und Praxis ansiedelt. Der praktisch Handelnde stelle sich im Rahmen einer aristotelischen Ethik immer wieder der Kritik. Das Gewissen sei in diesem Prozeß zunächst (praktisch) Entscheidung für das Gute und dann erst (theoretisch) Entscheidung über das Gute, also eine Art Selbstreflexion des Lebens. Konstitutive *und* kontrollierende Funktion erkennt *D.-J. Löwisch* (1968) dem Gewissen zu. Vorstufen des Gewissens seien fremdbestimmt, das autonome Gewissen, welches „das Unbedingte“ ins Bewußtsein hebe, sei das wichtigste Ziel der Erziehung. *H. Schiller* (1952) sieht eine wertentscheidende Funktion des Gewissens darin, daß es bei Wertkonflikten ein Urteil zu fällen hat. Abgesehen von solchen Wertkonflikten beziehe sich sein Urteil jedoch lediglich auf die Übereinstimmung mit bereits vorausgesetzten Werten. Im übrigen gibt Schiller seinen Überlegungen eine zeitkritische Wendung, die bei dem von ihm konstatierten Mißverhältnis zwischen demokratischer Staatsform und der Fähigkeit der Massen zu autonomer Werterfassung ansetzt. Ebenfalls kulturkritisch ist der Aufsatz von *H. Zbinden* (1967) zu verstehen, bei dem das Gewissen als Organ einer möglichen Besinnung angesichts destruktiver, unmoralischer Zeitendenzen erscheint. Zu erwähnen ist hier auch *G. Nador* (1966), der bereits für die französische Aufklärung einen ähnlichen Zwiespalt nachweist.

Die zweite große Entwicklungslinie ist in ihrer Richtung durch Theorien bestimmt, die das Gewissen als nachgeordnete Instanz deuten. Es ist ihnen zufolge kein werterfassendes oder gar wertsetzendes Organ, vielmehr setzt seine Aktion die Werterfassung bereits

voraus. Bereits *Scheler*, hier im Gegensatz zu *N. Hartmann*, bestreitet, daß das Gewissen eine „letzte Instanz“ (*Der Formalismus in der Ethik und die materiale Ethik* [Halle²1921] 333) sei, „an die letzte Berufung in sittlichen Fragen erginge“. Wertsätze und Normen sind nach *Scheler* dem Gewissen vielmehr vorgeordnet: „Diese sind . . . ganz unabhängig vom ‚Gewissen‘ einer strengen Einsicht zugänglich.“ (337) Daß *Scheler* in der Wesensbestimmung des Gewissens vor allem dessen Kontrollfunktion im Auge hat, zeigt sich in den Worten: „Der Niederschlag meiner (aus eigener Lebenserfahrung) sprießenden Einsicht in das Gute, sofern es ‚das Gute für mich‘ ist, macht das Wesen des Gewissens aus.“ (336) Das Wertgefühl ist somit Voraussetzung für die Gewissensbildung. Letztere ist trotzdem mehr als eine bloße subjektive Funktion des Wertgefühls, mehr als *nur* Kontrolle der Übereinstimmung mit den als gültig erkannten Werten, insofern das Gewissen das Individuum auch „vor falschen Ansprüchen bloß allgemeingültiger Sittengesetze“ (337) zu schützen hat.

Auf jeden Fall ist die Vorstellung vom Gewissen als einer nachgeordneten Instanz kaum weniger verbreitet als die entgegengesetzte Konzeption. In der Nachkriegsliteratur hat sie vor allem deshalb eine große Anzahl von Anhängern gefunden, weil sie eine Erklärung bietet für das bestürzende Phänomen, daß Menschen mit ganz unterschiedlichen Werthorizonten sich in gleicher Weise auf ihr Gewissen berufen. Wäre das Gewissen ein unfehlbarer Wertanzeiger, so gäbe es für die Unterschiedlichkeit der Wertsysteme keine Erklärung.

Im Vergleich zu den Entscheidungsinstanztheorien fällt bei der Analyse der Theorien, die das Gewissen im wesentlichen als eine bloße Kontrollinstanz ansehen, eine größere Homogenität auf. Die im übrigen ganz verschiedenen philosophischen und ideologischen Voraussetzungen gehen hier offenbar in verhältnismäßig geringem Maße in die Theorie ein. Das ist darauf zurückzuführen, daß das Gewissen insgesamt einen geringeren philosophischen, allerdings nicht psychologischen Stellenwert erhält. Wenn das Gewissen selbst keine Instanz zur Werterfassung ist, sondern vielmehr die Einhaltung vorausgesetzter Werte oder Normen kontrolliert, so ist es *eo ipso* eine nachgeordnete Instanz, der aber eine große praktische, psychologische Bedeutung zukommt. Um den Menschen zu veranlassen, bestimmte Dinge zu tun und andere zu unterlassen, braucht man innerhalb dieses theoretischen Rahmens nicht mehr sein Gewissen zu ändern, sondern vielmehr seine Wertskala. Sehr deutlich kommt das in dem kurzen, aber inhaltsreichen Aufsatz von *P. Fuss* (1964) zum Ausdruck. Gewissen, sagt *Fuss*, „does constitute the disposition to integrate or harmonize moral knowledge or belief with the appropriate moral action“ (116). Auf die häufig gestellte Frage nach der Relativität des Gewissens antwortet *Fuss*, nicht das Gewissen sei relativ, sondern das, worauf es sich als auf eine vorausgesetzte Struktur beziehe: das moralische Bewußtsein. *Fuss* beruft sich auf *H. Arendts* Analyse des Eichmannprozesses und konstatiert, nicht das Gewissen habe in diesem konkreten Fall versagt, es habe vielmehr nach *Eichmanns* eigener Aussage die oben beschriebene Kontrollaufgabe erfüllt: vielmehr seien seine moralischen Anschauungen von einer bis dahin relativ konstanten Norm abgewichen. Eben dies sei aber für die Neuzeit ein typisches Phänomen. *Fuss* setzt sich mit Autoren wie *Butler*, *J. St. Mill* und *C. D. Broad* (1969) auseinander. Letzterer unterscheidet sich freilich von *Fuss* im wesentlichen nur dadurch, daß er die Relativität der Werterfassung auf die Gewissensfunktion überträgt: das Gewissen kann nicht weniger relativ sein als das vorausgesetzte Wertbewußtsein. Irrt das Wertbewußtsein, so eben auch das Gewissen. *Fuss* hingegen bezieht das Gewissensurteil ja lediglich auf die *Übereinstimmung* mit einem – wahren oder falschen, konstanten oder relativen – Wertesystem. Das Urteil bezüglich dieser Übereinstimmung kann auch dann wahr sein, wenn das Wertbewußtsein selbst „falsch“ ist. Unter diesem Aspekt kann das Gewissen sogar unfehlbar sein. Wenn man fragt, warum es denn im Menschen eigentlich eine handlungssteuernde Instanz mit der Bezeichnung „Gewissen“ gebe, so wird offensichtlich, daß eine solche Betrachtungsweise auf der

Grenzlinie zwischen Philosophie und Psychologie angesiedelt ist, denn als Leitfaden zur Beantwortung dieser Frage dient häufig *Allport's* Begriff einer personality-integration, so etwa bei *J. Granrose* (1970), der aber immerhin das Gewissen nicht nur als Kontrollinstanz, sondern auch als – freilich sehr unvollkommene – Entscheidungsinstanz (s. oben) deutet.

Die genannte Differenzierung trennt also nicht nur verschiedene Theorien voneinander, sie hat ihre Entsprechung zuweilen auch in einer Spaltung des Gewissensbegriffes selbst innerhalb ein und derselben Theorie. Das könnte wiederum bereits an der mittelalterlichen Unterscheidung zwischen *synderesis* und *conscientia* aufgewiesen werden, zeigt sich aber recht deutlich etwa auch bei einem modernen Autor wie *A. Campbell Garnett* (1969), der unterscheidet zwischen einem kritischen, also selbst prüfenden, und einem unkritischen, einfach übernehmenden und somit bloß kontrollierenden Gewissen. Ersteres „is good without qualification“, letzteres „is not“ (92). Ähnlich verfährt übrigens der gleichfalls schon erwähnte *H. Schiller* (1952), für den die Entscheidung von Wertkonflikten (s. oben) ja nur *eine*, und zwar relativ selten wahrgenommene Gewissensfunktion darstellt, während das Gewissen in der Regel nur darüber urteilt, ob wir „in unserem Wollen und Handeln“ (201) mit den Grundwerten übereinstimmen, die durch das Wertgefühl erfaßt und somit jedenfalls dem Gewissensurteil vorausgesetzt werden. Mit der Bemerkung, in diesem Urteil sei das Gewissen unfehlbar, während das Wertgefühl irren könne, nimmt Schiller die bereits skizzierte Position von *Fuss* vorweg.

Die Kontrollthese vertreten im wesentlichen auch *G. H. Mead* (1969) und *H. G. Niebuhr* (1945), der sich von ersterem vor allem dadurch unterscheidet, daß es ihm zufolge *mehrere* Gemeinschaften gibt, deren Stimme das Gewissen ist, während sich bei Mead diese Pluralität nicht findet.

Im deutschen Sprachbereich wird die These vom Gewissen als einer nachgeordneten Instanz vor allem in den ausführlichen Arbeiten *J. Stelzenbergers* vertreten. Mit seiner Definition des Gewissens als einer „aktuelle(n) Funktion einer personalen ethisch-sittlichen Entscheidung“ (1961, 38) grenzt er das Gewissen scharf vom Wertgefühl ab und übt dementsprechend auch Kritik am Begriff des irrenden Gewissens. Wie verschiedenartig die Voraussetzungen sein können, die gleichwohl zu der einen Theorie des Gewissens als einer Kontrollinstanz führen, zeigt sich daran, daß neben *J. Stelzenberger* auch marxistische Autoren wie *W. Weiler* (1967) und *Fr. Schischkin* (1976) hier einzuordnen sind. Ihnen zufolge hängt der Wert des Gewissens von den jeweiligen moralischen Überzeugungen ab, die ihrerseits klassenbedingt sind. In diesem Sinne stellt auch *L. M. Archangelski* (1976) fest: „Der wahre Inhalt des Gewissens offenbart sich in der Moral der werktätigen Klassen.“ (362) Eine differenziertere Darstellung innerhalb des Marxismus findet sich bei *M. Makai* (1972), der Wert legt auf die Dialektik zwischen inneren und äußeren Normen (vgl. 91 f.) und die Norm überhaupt als „a configuration of both reflection and regulation at one and the same time“ (79) betrachtet, sich also nicht einseitig auf bestimmte Abhängigkeitsverhältnisse festlegt. Zu einem anderen Ergebnis kommt auch *L. Kofler* in seiner gleichfalls marxistisch orientierten Arbeit (1973). Gewissen ist für ihn eine anthropologische Konstante, deren absoluter Charakter sich auch gegen eine „repressive“ Moral durchhalten kann (vgl. 67). Das Gewissen übernimmt nicht einfach etwa durch das Wertgefühl erfaßte Werte, es hat im Interesse des Aufbaus einer Ich-Du-Beziehung selbst eine disziplinierende Tendenz (vgl. 66), übernimmt allerdings auf dieser Grundlage natürlich auch Kontrollfunktionen, deren manipulierende Quellen teils in ihm selbst, zum großen Teil aber auch in der Umwelt zu suchen sind.

Als anthropologische Konstante bzw. wesenseigene Struktur betrachtet auch *A. Neuhäusler* (1970) das Gewissen. Für ihn gehört das Gewissen zum Wesen des Menschen, jedoch ist es in seiner *Entfaltung*, damit aber auch in seiner konkreten Inhaltsbezogenheit,

abhängig von der Umwelt. Damit wird die Erziehung zu einem wichtigen Aspekt – eine Betrachtungsweise, die natürlich auf der Grenzlinie zwischen Philosophie und Pädagogik viele Anhänger gefunden hat, vor allem dort, wo das Gewissen als eine zwar angeborene, aber doch inhaltsleere anthropologische Struktur erscheint. So betont *H. Rauschenberger* (1972): „daß es ein Gewissen gibt, ist ein anthropologischer Befund“ (48). Das Gewissen erscheint hier und bei vielen anderen Autoren als das dem Menschen unerläßliche Vermögen der Normorientierung. Jedoch soll ebenso gelten: „Die *Inhalte* des Gewissens . . . sind meiner Meinung nach ohne Ausnahme sozialbezogen“ (ebd.), womit die Frage, „ob Gewissen anerzogen oder anerziehbar ist, wohl positiv beantwortet“ (ebd.) ist. Wir müssen also unterscheiden zwischen metaphysisch oder wertethisch orientierten Arbeiten, die eine dem Gewissen vorgeordnete werterfassende Instanz im Menschen annehmen (so etwa *Scheler* für den Bereich der Wertethik, *Stelzenberger* für die Metaphysik), und sozialphilosophisch inspirierten Schriften, in denen das Gewissen etwa im Sinne *A. Gehlens* zwar als eine wichtige, verhaltensstabilisierende Konstante erscheint, deren inhaltliche Leere jedoch nicht durch eine „autonome“ Wertinstanz, sondern durch die soziale Umwelt (vgl. *Rauschenberger* 1972, 43: das Gewissen des einzelnen ist „die Aktualisierung des Sozialwissens im Individuum“) ausgefüllt wird. Allerdings fallen diese Unterschiede strenggenommen aus dem Rahmen der Gewissensanalyse heraus: ob die Werte nun „autonom“ erfaßt oder „internalisiert“ werden, ist zwar für die Konstruktion der Gesamteethik, aber nicht für die Interpretation des Gewissens als eines kontrollierenden Organs von entscheidender Bedeutung. Daraus resultiert die Homogenität von Gewisstenstheorien, die im Rahmen sehr verschiedenartiger philosophischer Konzeptionen entworfen sind. Marxisten gehören hierher ebenso wie Metaphysiker, Wertethiker und sogar Autoren, die der Existenzialphilosophie nahestehen – vgl. etwa *Ph. J. van der Veken* (1969) 5: „Das moralische Gewissen mißt den Abstand, der meine Handlungen von meinem Entwurf trennt.“

Schließlich ist noch eine Gruppe von Autoren zu erwähnen, die das Gewissen zwar nicht als eine nachgeordnete, wohl aber als eine untergeordnete Instanz betrachten. Hier wäre etwa zu nennen *R. Denker* (1972), der sich seiner Selbstinterpretation zufolge in einer „grundsätzlichen Übereinstimmung“ (21) mit der kritischen Theorie von *J. Habermas* befindet. Für Denker ist das Gewissen nichts Letztes, sondern etwas Vorläufiges, dessen Einfluß durch eine kritische Vernunftabwägung zu relativieren ist: „Das kritische Ich allein kann die Normabwägung und Entscheidung – nach Anhörung des Gewissens – vornehmen. So beruft sich der zur Verantwortung Gezogene eigentlich gar nicht auf sein Gewissen, sondern auf eine in der kritischen Auseinandersetzung des vernünftigen Ichs mit den Wissensbereichen getroffene Entscheidung für eine Norm gegen die andere.“ (18) Das Gewissen hat sich also selbst vor dem Richterstuhl der kritischen Vernunft zu verantworten. Ähnlich sagt *J. Scharfenberg* (1972) 21: „Dabei wird das Gewissen nicht die letzte Instanz sein können, es muß gelegentlich als falsches Bewußtsein aufgedeckt werden und sich der Ich-Funktion stellen, die den Spruch des Gewissens noch einmal kritisch zu bedenken hat.“ Von anderer, dem kritischen Rationalismus nahestehender Seite werden ähnliche Gedanken geäußert. *E. Holenstein* (1975) stellt etwa fest, daß die rationale Philosophie zwar „die Existenz von so etwas wie Gewissen“ (112) keineswegs bestreite, aber: „Herz und Gewissen sind keine letzten Instanzen, auf die man sich blind verlassen kann.“ (110) Gewissensurteile „geben sich absolut“ (115), aber eben dieser Absolutheitsanspruch ist aufzugeben, da die rationale, vernünftige Diskussion erst den Stellenwert der Gewissensentscheidung festsetzt: „Eingebungen des Gewissens haben nur *die* Geltung, die ihnen eine nachträgliche, in intersubjektiven Diskussionen ausgetragene, rationale Begründung zugestehen kann und muß.“ (114; vgl. auch die an dieser Konzeption vorgetragene scharfe Kritik von *R. Marten* 1975 und die sich daran anschließende Diskussion in *H. Holzhey* 1975)

Die Unterscheidung zwischen Theorien, die das Gewissen als Entscheidungsinstanz betrachten, und solchen, die in ihm lediglich eine Kontrollinstanz sehen, teilt die Gewissensliteratur der Nachkriegszeit in zwei große Gruppen ein. Es wurde mehrfach betont, daß es sich hier nicht um eine saubere logische Klassifikation handelt, sondern vielmehr um Begriffe, die lediglich einen Richtungswert besitzen. Es ist auch zuzugeben, daß andere Gruppierungsprinzipien hätten angewandt werden können, Prinzipien etwa, wie sie *A. J. Bahm* (1965) verwendet. Bahm teilt die Gewissenstheorien ebenfalls in zwei große Gruppen ein: Gewissen wird entweder als angeboren oder als erworben gedeutet. Wird es als angeboren gedeutet, dann entweder theologisch als Stimme Gottes, biologisch als Stimme der Rasse oder axiologisch als Tendenz zum Werten. Ist Gewissen aber etwas Erworbenes, so entweder im Sinne des stimulus/response-Schemas, in sozialer Hinsicht oder intellektuell als Furchtgefühl, nicht dem als gültig anerkannten System zu genügen. Auch diese Differenzierung darf nicht in einem exklusiven Sinne verstanden werden; Mischungen zwischen den beiden Theorietypen hält Bahm durchaus für möglich. Für eine Gliederung der philosophischen Literatur wäre eine solche Unterscheidung nicht sehr geeignet. Das Gegensatzpaar angeboren – erworben kann nicht als typisch für die philosophische Gewissensdiskussion der Nachkriegszeit angesehen werden. Wichtige strukturelle und funktionelle Unterschiede hätten mit einem solchen Gliederungsprinzip nicht eingefangen werden können. Dies gilt auch für den Vorschlag von *R. Marten*, Gewissenstheorien nach der jeweiligen Deutung der Gegebenheitsweise des Gewissens zu unterscheiden. Marten konstatiert so vor allem drei Gruppen von Gewissenstheorien: psychoanalytische Theorien, Theorien der ordinary language philosophy und existenzphilosophische Theorien (1975, 120 ff.). Sicher ist der Unterschied zwischen der Philosophie der normalen Sprache und der Existenzphilosophie für die Gliederung von Gewissenstheorien von Bedeutung – er wurde ja auch in dieser Übersicht berücksichtigt. Er ist jedoch zu eng, um das gesamte Spektrum der philosophischen Literatur zu diesem Thema zu erfassen und verstellt außerdem fast zwangsläufig angesichts der großen strukturellen und methodischen Unterschiede zwischen beiden philosophischen Richtungen den Blick für Gemeinsamkeiten der Gewissenskonzeptionen. Letzteres hätte wohl auch bei einer Ausdehnung dieses Gliederungsschemas auf die übrigen in der heutigen philosophischen Literatur anzutreffenden Richtungen gegolten.

Das alles kann natürlich nicht darüber hinwegtäuschen, daß auch das hier benutzte Einteilungsprinzip mögliche und auch wichtige Gliederungsaspekte nicht berücksichtigt. Ein solcher Aspekt wäre z. B. die personale Dimension, um die sich etwa die hier in anderem Zusammenhang erwähnten Autoren *Weischedel*, *Kuhn*, *Guardini*, *Stelzenberger*, *Hollenbach*, *Engelberg*, *Marten* und *Matros* ebenso wie *Spengler* (1964) bemühen. Als typisch für die personale Konzeption kann *A. Auer* (1962) gelten. Für ihn ist das Gewissen „die letzte, subjektive, innerste Norm für die sittliche Entscheidung des Menschen“ (57). Obwohl die Grundgedanken Auers mit dem hier verwendeten Gliederungsprinzip nicht erfassbar sind, wird doch bereits aus diesem Zitat deutlich, daß Auer – wie übrigens die meisten hierher gehörigen Autoren – eher der Entscheidungs- als der Kontrolltheorie zuzuordnen ist. Übrigens wäre selbst bei einem Sprachanalytiker wie *G. Ryle*, für den der Begriff „Person“ gewiß unter Metaphysikverdacht steht, angesichts der nachdrücklichen Betonung der *Privatheit* der Gewissenssphäre (vgl. 1973) nicht ausgemacht gewesen, daß er mit der personalen Konzeption gar nichts zu tun hat.

Eine weitere Möglichkeit hätte darin bestanden, diejenigen Autoren zu einer Gruppe zusammenzustellen, die das Gewissen unter anthropologischem Gesichtspunkt betrachten. Es hätten dann etwa zusätzlich zu hier berücksichtigten Schriften auch die Arbeiten von *Bollnow*, *Frey* u. a. besprochen werden müssen. Ebenso hätten die Arbeiten gesondert berücksichtigt werden können, in denen die Struktur von Gewissensentscheidungen

analysiert und in Teilschritte zerlegt wird. Hier wären z. B. Schriften von *Kuhn*, *Weischedel*, *Hollenbach*, *Broad*, *Furjer* und *Reiner* zu nennen, die ja hier größtenteils unter anderem Aspekt dargestellt wurden.

Die zuletzt erwähnten Kriterien hätten gleichfalls zur Einteilung verwendet werden können. Sie erschienen dem Verf. jedoch nicht so geeignet zur Erfassung der Nachkriegsliteratur wie das hier zugrunde gelegte Einteilungsprinzip. Eine ausführlichere Berücksichtigung der zahlreichen Arbeiten mit vorwiegend historischem Interesse schließlich hätte den Rahmen dieses Berichts entschieden gesprengt.

Der Versuchung, die Richtung der künftigen Entwicklung prognostisch zu bestimmen, soll widerstanden werden. Es sei jedoch nicht verschwiegen, daß der Verfasser die mittelalterliche Unterscheidung zwischen *synderesis* und *conscientia* für einen sehr sinnvollen Anknüpfungspunkt für gegenwärtige und künftige Diskussionen hält, weil durch diese Unterscheidung eine Verabsolutierung bestimmter, auf jeweils konkrete Situationen bezogener Gewissensentscheidungen auf der einen, ein totaler Wertnihilismus auf der anderen Seite vermieden werden kann. Das ist jedoch, wie gesagt, keine Prognose, es ist bestenfalls ein Vorschlag. Prognostiziert werden kann angesichts jüngst erschienener Publikationen lediglich, daß die Diskussion sich in den kommenden Jahren beleben wird. Insofern mag die Feststellung *R. Martens* (1975) 123: „Vieles spricht dafür, in philosophischen Handlungstheorien die Instanz des Gewissens zu streichen“, zwar nicht falsch sein. Sie wäre jedoch zu neutralisieren durch die Feststellung, daß mindestens ebensoviel dafür spricht, diese Instanz nicht zu streichen.

Literatur

- Antoine, P., *Conscience et loi naturelle*, in: *Etudes* 317 (1963).
- Archangelski, L. M., *Das Gewissen*, in: J. Blühdorn (Hg.), *Das Gewissen in der Diskussion* (Darmstadt 1976).
- Auer, A., *Das Gewissen als Mitte der personalen Existenz*, in: Th. Hauth, *Das Gewissen als freiheitliches Ordnungsprinzip* (Würzburg 1962).
- Bahm, A. J., *Theories of conscience*, in: *Ethics. An international journal of social, political and legal philosophy* 75 (1965).
- Beiswanger, G., *The logic of conscience*, in: *The journal of philosophy* 47 (1950).
- Broad, C. D., *Conscience and conscientious action*, in: J. Feinberg (Hg.), *Moral concepts* (London 1969).
- Bussmann, L., *Der Gewissensbegriff bei Martin Heidegger und Karl Jaspers*, phil. Diss. (Würzburg 1951).
- Chartier, E. A. (Pseudonym: Alain), *Esquisses. T. II: La conscience morale* (Paris 1964).
- La conscience*. Etude publ. par l'Association des professeurs de philosophie de l'Académie de Besançon (Paris 1959, ²1964).
- Corvez, M., *L'être et la conscience morale* (Paris 1968).
- Denker, R. u. a., *Die Gewissens-Frage: Wissenschaftler antworten* (Stuttgart 1972).
- Donnelly, J., Lyons, L. (Hg.), *Conscience* (State Island 1973).
- Duncan-Jones, A., *The notion of conscience*, in: *Philosophy* 30 (1955).
- Eberhardt, M., *Das Werten* (Hamburg 1950).
- Engelberg, E., *The unknown distance; from the consciousness to conscience* (New York 1972).
- Fuss, P., *Conscience*, in: *Ethics. An international journal of social, political and legal philosophy* 74 (1964).
- Garnett, A. C., *Conscience and conscientiousness*, in: J. Feinberg (Hg.), *Moral concepts* (London 1969).
- Gattegno, C., *Conscience de la conscience* (Neuchâtel 1968).
- Gollhammer, E., *Vom Wesen und von der Entwicklung des Gewissens*, in: *Der Mensch als Persönlichkeit und Problem. Gedenkschrift für I. Betschart* (München 1963).

- Granrose, J., The authority of conscience, in: *The southern journal of philosophy* 8 (1970).
- Guardini, R., *Das Gute, das Gewissen und die Sammlung* (Mainz ⁵1962).
- Hare, R. M., *The Language of Morals* (London 1952).
- Heckmann, G., *Gewissen und Vernunft*, in: *Ratio* 1 (1957).
- Heidegger, M., *Sein und Zeit* (Tübingen ¹⁰1963).
- Hengstenberg, H.-E., *Vorentscheidung und Gewissensbildung*, in: *Lebendige Seelsorge* 9 (1958).
- Hollenstein, E., *Gewissen und rationale Verantwortung*, in: H. Holzhey (Hg.), *Gewissen?* (Basel/Stuttgart 1975).
- Hollenbach, J. M., *Sein und Gewissen. Über den Ursprung der Gewissensregung. Eine Begegnung zwischen Martin Heidegger und thomistischer Philosophie* (Baden-Baden 1954).
- Holzhey, H. (Hg.), *Gewissen?* (Basel/Stuttgart 1975).
- Hommel, J., *Die innere Stimme. Scham und Gewissen als Wesensausdruck menschlicher Personalität* (Freiburg i. Br. 1948).
- Hunter, J. F. M., *Conscience*, in: *Mind* 287 (1963).
- Inciarte, F., *Gewissen und Gesellschaft. Zur Genealogie in der Moral*, in: *Wiener Jahrbuch für Philosophie* 2 (1969).
- Jankélévitch, Vl., *La mauvaise conscience* (Paris ²1951).
- Jaspers, K., *Philosophie, Bd. 2: Existenzzerhellung* (Berlin/Göttingen/Heidelberg 1956).
- Kaulbach, Fr., *Die Frage nach dem Gewissen im Aspekt analytischer Philosophie*, in: J. Blühdorn (Hg.), *Das Gewissen in der Diskussion* (Darmstadt 1976).
- Kofler, L., *Aggression und Gewissen. Grundlegung einer anthropologischen Erkenntnistheorie* (München 1973).
- Korff, W., *Ehre, Prestige, Gewissen* (Köln 1966).
- Kroy, M., *The conscience; a structural theory* (New York 1974).
- Kuhn, H., *Begegnung mit dem Sein. Meditationen zur Metaphysik des Gewissens* (Tübingen 1954).
- Kümmel, Fr., *Zum Problem des Gewissens*, in: O. Fr. Bollnow, *Erziehung in anthropologischer Sicht* (Zürich 1969).
- Lindemann, R., *Der Begriff der conscience* (Jena/Leipzig 1938).
- Löwisch, D.-J., *Sitte, Legalität und Moralität in der Erziehung*, in: *Kant-Studien* 59 (1968).
- Madinier, G., *La conscience morale* (Paris ⁶1969).
- Makai, M., *On the dialectic of moral consciousness. A contribution to the theory of Marxist general ethics* (Budapest 1972).
- Marten, R., *Versuch über die philosophische Bestimmung des Gewissens*, in: H. Holzhey (Hg.), *Gewissen?* (Basel/Stuttgart 1975).
- Matros, N., *Das Selbst in seiner Funktion als Gewissen*, in: *Salzburger Jahrbuch für Philosophie* 10/11 (1966/1967).
- McGuire, M., *On conscience*, in: J. Donnelly/L. Lyons (Hg.), *Conscience* (State Island 1973).
- Mead, G. H., *Philosophie der Sozialität* (Frankfurt a. M. 1969).
- Mock, E., *Gewissensfreiheit. Zur menschlichen Normativität im demokratisch-rechtsstaatlichen Verfassungsstaat*, in: H. Holzhey (Hg.), *Gewissen?* (Basel/Stuttgart 1975).
- Nador, G., *Le problème de la conscience morale au siècle des lumières*, in: *Revue philosophique de la France et de l'étranger* 156 (1966).
- Nédoncelle, M., *Conscience et logos. Horizons et méthodes d'une philosophie personaliste* (Paris 1961).
- Neuhäusler, A., *Phänomenologie des Gewissens*, in: *Gewissen und Gewissensbildung* (Donauwörth 1970).
- Niebuhr, H. R., *The ego-alter dialectic and the conscience*, in: *Journal of philosophy* 65 (1945).
- Olivier, B., *Les „droits“ de la conscience. Le problème de la conscience errante*, in: *Tolérance et communauté humaine. Chrétiens dans un monde divisée* (Tournai/Paris 1952).
- Rauschenberger, H., *Kann das Gewissen anerzogen werden?*, in: R. Denker u. a., *Die Gewissensfrage. Wissenschaftler antworten* (Stuttgart 1972).
- Reiner, H., *Die Funktionen des Gewissens*, in: *Kant-Studien* 62 (1971).
- , *Gewissen*, in: J. Ritter (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 3* (Darmstadt 1974).
- Ryle, G., *Conscience and moral convictions*, in: J. Donnelly/L. Lyons (Hg.), *Conscience* (State Island 1973).

- Scharfenberg, J., Das Gewissen als „falsches Bewußtsein“, in: R. Denker u. a., Die Gewissens-Frage. Wissenschaftler antworten (Stuttgart 1972).
- Schiller, H., Über das Gewissen, in: Die Pforte 4 (1952).
- Schischkin, A. F., Das Gewissen, in: J. Blühdorn (Hg.), Das Gewissen in der Diskussion (Darmstadt 1976).
- Siewerth, G., Grundsätzliches zur Frage nach der Bildung des Gewissens, in: Lebendige Seelsorge 9 (1958).
- Spengler, E., Das Gewissen bei Freud und Jung. Mit einer philosophisch-anthropologischen Grundlegung (Zürich 1964).
- Stadter, E., Psychoanalyse und Gewissen. Von der Stimme Gottes zum Über-Ich (Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1970).
- Stelzenberger, J., Syneidesis, conscientia, Gewissen. Studie zum Bedeutungswandel eines moraltheologischen Begriffs (Paderborn 1963).
- Thielicke, H., Theologische Ethik, 3 Bde. (Tübingen 1964 ff.).
- Thomas, D. O., Obedience to conscience, in: J. Donnelly/L. Lyons (Hg.), Conscience (State Island 1973).
- van der Veken, Ph.-J., Für ein modernes Verständnis des Gewissens, in: Die österreichische höhere Schule 21 (1969).
- Weiler, W., Über Wesen und Funktion des Gewissens, in: Geschichtsunterricht und Staatsbürgerkunde 1 (1967).
- Weischedel, W., Der innere Ruf. Ein Gespräch über Verantwortung und Gewissen, in: H. Holzhey (Hg.), Gewissen? (Basel/Stuttgart 1975).
- Zwingelberg, H. W., Kants Ethik und das Problem der Einheit von Freiheit und Gesetz (Bonn 1969).